



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Teoria dwóch światów : Lask a Hartmann

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2002). Teoria dwóch światów : Lask a Hartmann. W: A. Noras, D. Kubok (red.), "Między kantyzmem a neokantyzmem" (S. 93-111). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Teoria dwóch światów. Lask a Hartmann

Andrzej J. Noras

Podstawowym założeniem kantyzmu jest dualistyczne rozumienie rzeczywistości, co więcej – można rzec, iż dualizm ten stanowi jego istotę. Mamy więc w myśli autora *Krytyki czystego rozumu* rozróżnienie zmysłowości i intelektu, receptywności i spontaniczności, a w konsekwencji także zjawiska i rzeczy samej w sobie. Cała filozofia pokantowska ujawnia jeszcze inny problem, który w koncepcji samego Kanta nie istnieje, a który wyraźnie pokazuje Konstanty Bakradze. „Jak się okazuje – pisze on – ze stanowiska Kanta nie można wyjaśnić faktu poznania filozoficznego. Logika matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa, którą usiłował przedstawić Kant w *Krytyce czystego rozumu*, nie mogłaby rozwiązać wszystkich zagadnień teoriopoznawczych, nawet gdyby była słuszna. Poznanie filozoficzne znalazło się poza refleksją Kanta, a logika filozofii pozostała niezauważona. To miał na myśli Fichte mówiąc, że Kant nie uczynił swej filozofii przedmiotem analizy filozoficznej. Bo też w istocie, u Kanta poznanie zjawisk dokonuje się dzięki kształtowaniu materiału zmysłowego za pomocą apriorycznych form. Powstaje kwestia: jak się dokonuje poznanie samych form apriorycznych? Problem logiki poznania filozoficznego, w szczególności poznania kategorii, można by próbować rozwiązać ze stanowiska idealizmu w sposób dwojaki: Zastosować znów sposób kantowski, przy czym przez materiał należałoby w tym wypadku rozumieć same formy aprioryczne, przez formę zaś – tzw. formy form. Tak właśnie próbował, jak wiadomo, rozwiązać zagadnienie Emil Lask. Drugi sposób był bardziej radykalny: polegał na przyjęciu bez żadnych ograni-

czeń oglądu intelektualnego.”¹ Ten sposób, który Bakradze nazywa drugim, charakterystyczny jest dla idealizmu niemieckiego, a we właściwym sensie dla myśli Fichtego². Warto przy tym zwrócić uwagę, że Bakradze ujawnia nie tylko różnicę pomiędzy idealizmem niemieckim a neokantyzmem, ale również ich pokrewieństwo. „Windelband – pisze Andrzej Przyłębski – nadał (pod wpływem Lotzego) myślom Cohena nowy kierunek. Inspiracja Lotzeńska wskazuje przy tym poza Lotzego na J. G. Fichtego. Dlatego też Wertphilosophie, tj. neokantyzm inspirowany przez Windelbanda i rozwijany przez Rickerta, jest właściwie bardziej neofichteanizmem.”³

Problem teorii dwóch światów wiąże się z filozofią Heinricha Rickerta. To, co jest właściwym przedmiotem filozoficznego poznania, Heinrich Rickert ujmuje zdecydowanie precyzyjniej w trzecim wydaniu swojego *opus vitae* niż w wydaniach pierwszym i drugim. Własne stanowisko filozoficzne charakteryzuje tam jako stanowisko immanencji (*Standpunkt der Immanenz*). Zdaniem autora *Der Gegenstand der Erkenntnis* wzajemny stosunek podmiotu i przedmiotu – przy czym Rickert mówi o przeciwieństwie podmiot – przedmiot (*Subjekt-Objekt-Gegensatz*) – może mieć trojaki wymiar. W pierwszym przypadku chodzi o przeciwieństwo podmiotu psychofizycznego i świata przestrzennego, w drugim – podmiot wymaga świata jako swego korelatu. „Filozofia transcendentálna – stwierdza dalej Rickert – może się rozpoczynać tylko od trzeciego przeciwieństwa, od stosunku świadomości do jej treści albo podmiotu teoriopoznawczego do immanentnych wobec niego przedmiotów. To, co transcendentne – jeśli w ogóle trzeba je teoretycznie przyjąć – musi być w y w n i o s k o w a n e.”⁴ Są

¹ K. B a k r a d z e: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Tłum. Z. K u d e r o w i c z. Warszawa 1965, s. 62.

² Schelling podobnie jak Fichte wyznawał ogląd intelektualny, lecz nie podzielał z Fichtem idealizmu subiektywnego. Hegel ogląd intelektualny odrzucał, natomiast z Schellingiem łączył go idealizm obiektywny.

³ A. P r z y ł ę b s k i: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*. Poznań 1993, s. 14.

⁴ „Beginnen kann die Transzendentalphilosophie nur mit dem dritten Gegensatz, mit dem Verhältnis des Bewußtseins zu seinem Inhalt oder des erkenntnistheoretischen Subjekts zu den ihm immanenten Objekten. Das Transzendente muß, falls es überhaupt theoretisch angenommen werden soll, e r s c h l o s s e n sein.” H. R i c k e r t: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. Aufl. Tübingen 1928, s. 68.

tutaj dwie kwestie związane z rozumieniem transcendentalizmu, czyli filozofii poszukującej warunków możliwości wiedzy w ogóle. Pierwsza wiąże się ściśle z punktem wyjścia filozofii transcendentalnej, który – w ujęciu neokantyzmu – może być wyłącznie immanentny. Tylko bowiem taki punkt wyjścia da się usprawiedliwić, gdyż nie można ugruntować ontologii. Rickert podkreśla teoriopoznawczy charakter pojęć swej filozofii⁵. Druga kwestia wiąże się z rozumieniem „świadomości w ogóle”. Rickert poszukuje wiedzy obiektywnej i koniecznej, a zatem nie może mówić o świadomości empirycznej. Dlatego przedmiotem jego zainteresowania jest świadomość w ogóle, podmiot transcendentalny, którego rozumienie wywodzi z myśli Kanta. Kwestia ta wiąże się ponadto z ogólnym stanowiskiem neokantyzmu, który w założeniu jest nie tylko antypsychologizacyjny, ale również – w swej koncepcji filozofii – antyhistoryczny. Dochodzi do tego jeszcze – fundamentalny dla neokantyzmu badenckiego – problem „obowiązywania” bądź „ważności” (*Geltung*). Manfred Brelage tak charakteryzuje tę kwestię: „Chociaż krytycyzm sam określa się jako *idealizm*, to jego właściwym przedmiotem nie jest podmiot, lecz ogół pryncypiów, które naszym myślom nadają ważność i czynią je prawdziwymi myślami. Idealizm krytyczny nie jest idealizmem podmiotu, lecz [idealizmem] *idei*; zawdzięcza on swoją nazwę nie »idei« Locke’a w znaczeniu przedstawienia, lecz *idei* Platona w znaczeniu hipotezy, prawa, obowiązującej wartości.”⁶ Jedynie uwzględniając tę perspektywę, staje się jasne, dlaczego Rickert nie rozumie zarzutu konsejencjalizmu (łac. *conscientia* – świadomość), ograniczającego rzeczywistość do tego, co dane w świadomości, który pod jego adresem wysunął Oswald Külpe. Rickert uważa, że termin ten nie jest właściwy, gdyż wiąże się z rozumieniem poznania jako przedstawienia (a nie sądu), i wówczas każdy, kto nie jest zwolennikiem teorii dwóch światów, zasługuje na to mia-

⁵ Tamże, s. 58.

⁶ „Obwohl der Kritizismus sich selbst als kritischen *Idealismus* begreift, ist sein eigentlicher Gegenstand nicht das Subjekt, sondern der Inbegriff der Prinzipien, die unseren Gedanken Gültigkeit verleihen und sie zu wahren Gedanken machen. Der kritische Idealismus ist kein Idealismus des Subjekts, sondern der *Idee*; nicht der »idea« Lockes in ihrer Bedeutung als Vorstellung, sondern der Idee Platons in ihrer Auslegung als Hypothese, Gesetz, geltender Wert verdankt er seinen Namen.” M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 94–95.

no⁷. Gwoli sprawiedliwości należy jednak dodać, że Rickert nie ujmuje kwestii dwóch światów w tak radykalnym znaczeniu, jak czyni to Emil Lask. Andrzej Orzechowski ma zatem rację, kiedy problem teorii dwóch światów przenosi na cały transcendentalizm⁸.

Dla Emila Laska głównym motywem filozofii jest idea jej ścisłej naukowości⁹, a więc mamy tu do czynienia z analogiczną do Husserlowskiej koncepcją sensu. Lask mówi o sensie absolutnym, odróżniając go wyraźnie od sensu czegoś¹⁰. Koncepcja sensu nawiązuje do rozumienia filozofii, jej logicyzacji. U podstaw takiego rozumienia leży wspólne dla szkoły badeńskiej przekonanie, że przedmiotem poznania jest wartość – taki właśnie jest ogólny wydźwięk *Der Gegenstand der Erkenntnis* Rickerta i właściwie całej jego filozofii. Lask idzie jednak nieco dalej, a mianowicie próbuje pogodzić rezultaty neokantyzmu badeńskiego z metafizycznym wysiłkiem filozofii. W związku z tym wskazuje na teorię dwóch światów jako podstawowy dualizm filozofii, występujący w każdej teorii filozoficznej pod postacią dualizmu wartości i bytu. Lask mówi zresztą nie tylko o teorii dwóch światów, za której protoplastę uznaje Platona¹¹, ale – w nawiązaniu do Arystotelesa – o teorii dwóch substancji oraz metafizyce dwóch światów, odnosząc tę ostatnią do filozofii Kanta¹². Logika filozofii w ujęciu Laska to przewyżczenie tych teorii, odrzucenie ich i zastąpienie teorią dwóch elementów: elementu zmysłowego i nadzmysłowego.

⁷ Rickert pisze o „teorii dwóch rzeczywistości”. Zob. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung...*, s. 65 (przypis). Jest to odpowiedź na książkę Külpego *Die Realisierung* (Leipzig 1912).

⁸ „Filozofia transcendentalna nie może jednakże obejść się bez koncepcji »dwóch światów«, świata subiektywnego i świata obiektywnego. Bez takiego »dualizmu« nie może być mowy o »przedmiotowym poznaniu«.” A. Orzechowski: *Pytanie o przedmiot poznania w idealizmie transcendentalnym Heinricha Rickerta*. W: *Szkice z dziejów filozofii niemieckiej*. Red. A. Jeziorowski. Wrocław 1988, s. 64.

⁹ „Emil Lasks Lehre ist in ihren Grundlagen ebenso wie ihrem systematischen Aufbau und der Durchführung nach bestimmt von der Idee strenger Wissenschaftlichkeit der Philosophie.” S. Natchheim: *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen 1992, s. 34.

¹⁰ Zob. E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: *Tenże: Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 2. Tübingen 1923, s. 34 (przypis).

¹¹ Zob. tamże, s. 223. Również Richard Kroner, wywodzący się ze szkoły badeńskiej, mówi o Kantowskiej nauce o dwóch światach, przy czym kładzie nacisk na rozprawę habilitacyjną Kanta (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*). Zob. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. 2. Aufl. Bd. 1. Tübingen 1961, s. 96.

¹² E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 226, 231.

Filozofia Laska wywodzi się więc z doktryny szkoły badeńskiej, ale jest jednocześnie jej przewyżczeniem. Autor, próbując znaleźć relację pomiędzy sferą obowiązywania a sferą zainteresowania metafizyki – między *Gelten* a *Sein* – wskazuje na sferę tego, co niemyślowne. Zdaniem Laska sfera tego, co niemyślowne, stanowi właściwy przedmiot filozofii. Sfera ta, w jego przekonaniu, łączy w sobie sferę tego, co nadzmysłowne, i tego, co obowiązujące (nazywa je azmysłowym)¹³. Przedmiotem poznania w myśl koncepcji Laska jest więc to, co nadzmysłowne, i to, co obowiązujące, a więc to, co niemyślowne (*Nichtsinnliche*). Mówi wprost: „Kto nadaje filozofii ważność, ten to, co niemyślowne, uznaje za obiekt poznania, za »przedmiot«.”¹⁴ Już zatem w punkcie wyjścia przekracza Lask koncepcję badeńską. Nie tylko bowiem to, co obowiązujące, jest przedmiotem poznania, lecz także to, co nadzmysłowne. Z drugiej strony nie jest to radykalne zaprzeczenie doktryny badeńskiej, lecz rozszerzenie rozumienia przedmiotu poznania. W teorii Rickerta przedmiotem było to, co obowiązujące, w koncepcji Laska natomiast to, co obowiązujące, jak również to, co nadzmysłowne. Kontynuację doktryny badeńskiej odnajdujemy w tym, iż Lask wskazuje w pierwszym rzędzie na wagę tego, co obowiązujące, a więc na pryncypia¹⁵. Tym samym – zgodnie z duchem szkoły badeńskiej – nie uznaje rzeczywistości zmysłowej za właściwy przedmiot poznania filozoficznego¹⁶. Wskazanie na to, co niemyślowne, jako na przedmiot poznania wynika z przekonania, że już w obszarze bytu mamy do czynienia z aprioryczną formą intelektu – to, co zmysłowne, jest nią przeniknięte¹⁷.

Podstawą takiego ujmowania stosunku bytu i obowiązywania jest rozumienie poznania. Poznanie bytu jest wiedzą o tym, co zmysłowno-naoczne. Drugim rodzajem poznania właściwym filozofii jest „transcendentalna teoria tego, co aprioryczne”¹⁸. Zgodnie z tym – zdaniem

¹³ Lask posługuje się następującymi terminami: *Nichtsinnliche*, *Übersinnliche*, *Geltende* i *Unsinnliche*. Zob. tamże, s. 9; por. A. P r z y ł ę b s k i: *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 43.

¹⁴ „Wer Philosophie gelten läßt, der gibt das Nichtsinnliche als Erkenntnisobjekt, als »Gegenstand« zu.” E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 90.

¹⁵ Zob. S. N a c h t s h e i m: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 34.

¹⁶ Zob. E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 104.

¹⁷ Zob. tamże, s. 57.

¹⁸ Tamże, s. 90.

autora *Logiki filozofii i teorii kategorii* – pojęcie przedmiotu jest pojęciem bardziej abstrakcyjnym niż pojęcie bytu. Wynika to z przekonania, że pojęcie przedmiotu oznacza jedynie formę określoną przez materiał, podczas gdy pojęcie bytu wskazuje jednocześnie na zmysłową cechę tego materiału. Dlatego Lask formułuje następującą tezę: „Mówiąc o przedmiotach, należy ujmować ich przedmiotowość jako formę kategorialną.”¹⁹ Jednocześnie ujawnia właściwe, jego zdaniem, rozumienie zadania filozofii. Filozofia nie powinna być inwentarzem czy spisem form logicznych, nie powinno jej też interesować królestwo kategorii. Powinna ona raczej dążyć do znalezienia „jednej podstawowej formy, jednolitej istoty teoretycznego logosu”²⁰. W tym postulatcie ujawnia się tendencja do zbudowania systemu, która charakteryzuje całą filozofię Laska. Naukowa filozofia musi bowiem dążyć do wszechogarniającego systemu. „Filozofia naukowa – słusznie zauważa Stephan Nachtsheim, jeden z interpretatorów myśli Laska – musi starać się sprowadzić wiedzę filozoficzną w jej całkowitości do w najwyższym stopniu możliwej systematycznej jedności.”²¹ Nie sposób nie zauważyć tutaj pewnej analogii do Husserlowskiego rozumienia filozofii jako nauki ścisłej. Tę bliską zależność podkreśla również Manfred Brelage²². Problem w tym, że mimo całkowitej dążności do zbudowania systemu, co – dodajmy – stanowi wyróżnik całej filozofii neokantowskiej, Lask uważa, iż filozofia winna przede wszystkim zająć się logiczną formą w ogóle. Pierwszorzędne znaczenie przypisuje więc nauce o teoretycznej zawartości znaczenia. „Jej rozwinięcie – stwierdza – w system kategorii jest wtedy sprawą drugorzędną.”²³ Stąd też zrozumiały wydaje się zarzut formalizmu, który pod adresem Laska sformułował Hartmann. Dla tego ostatniego analiza kategorialna jest szczegółową analizą kategorii. Tymczasem Lask stwierdza: „Filozoficzne poznanie obowiązywania jest w najwyższym stopniu poznaniem formy, jego materiał poznawczy jest materiałem formy, jego

¹⁹ Tamże, s. 72.

²⁰ Tamże, s. 64.

²¹ S. N a c h t s h e i m: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 46.

²² Zob. M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 120.

²³ „In einer Lehre vom theoretischen Bedeutungsgehalt steht somit das Wesen des theoretischen überhaupt, die logische Form überhaupt, an erster Stelle. Ihre Entfaltung in das System der Kategorien macht sodann dort die zweite Angelegenheit aus.” E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 64.

przedmiot jest przedmiotem formy.”²⁴ Teoria kategorii jest więc w gruncie rzeczy, w ujęciu Laska, logiczną nauką o formie.

W rozumieniu Emila Laska logika filozofii czy raczej logicyzacja filozofii nawiązuje bezpośrednio do koncepcji Immanuela Kanta, jest poniekąd kontynuacją rozważań zawartych w *Krytyce czystego rozumu*²⁵. Autor *Logiki filozofii i teorii kategorii* uważa, że zasługa Kanta polegała przede wszystkim na sprowadzeniu pojęcia bytu do pojęcia logiki transcendentalnej²⁶. W tym kontekście rozpatruje też zadanie filozofii, a jego istotę widzi w „przewrocie kopernikańskim”. Lask, podkreślając wagę „przewrotu kopernikańskiego”, zwraca uwagę, że stanowi on punkt zwrotny w rozwoju filozofii teoretycznej i logiki²⁷. Z całą pewnością dokonany przez Kanta „przewrót kopernikański” jest istotnym elementem jego filozofii i zmienia sposób myślenia. Powstaje jednak pytanie, czy przewrót ten Lask rozumie zgodnie z intencją autora *Krytyki czystego rozumu*²⁸. Autor *Logiki filozofii...* istotę „przewrotu kopernikańskiego” upatruje w obaleniu teorii odbicia²⁹. Problem polega na tym, że Lask początkowo przejmując od Rickerta rozumienie filozofii. Zgodnie z nim mówi o poznaniu przednaukowym i naukowym, poznaniu przedfilozoficznym i filozoficznym, a później sferę przednaukowości rozciąga na filozofię³⁰. Dla Rickerta bowiem głównym osiągnięciem filozofii krytycznej było obalenie teorii odbicia. W tym kontekście poznanie filozoficzne staje się poznaniem

²⁴ „Geltungsphilosophisches Erkennen ist in eminentem Sinne Formerkennen, sein Erkenntnismaterial Formmaterial, sein Gegenstand Formgegenstand.” Tamże, s. 182–183.

²⁵ Jest to najciekawszy wyróżnik neokantyzmu. Okazuje się bowiem, że wszyscy filozofowie neokantowscy dążyli do rozwinięcia tezy Kanta, a ponieważ każdy robił to na swój sposób, stąd bogactwo myśli neokantowskiej.

²⁶ „Das ganz Neue und Unerhörte, was sich noch niemand hatte »einfallen lassen«, besteht vielmehr in der Überführung des Seinsbegriffs in einen Begriff der transzendentalen Logik.” Tamże, s. 28.

²⁷ Zob. E. L a s k: *Die Lehre vom Urteil*. In: T e n z e: *Gesammelte Schriften...*, Bd. 2, s. 286. Por. K. H o b e: *Emil Lask: Eine Untersuchung seines Denkens*. Heidelberg 1969, s. 53–59.

²⁸ Problematyczność samego „przewrotu kopernikańskiego” podkreśla Hans-Michael Baumgartner, pisząc, iż jedyną tego konsekwencją jest dualizm świata zjawisk i rzeczy samych w sobie. Zob. H.-M. B a u m g a r t n e r: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg–München 1996, s. 39.

²⁹ Zob. A. P r z y ł ę b s k i: *Emil Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 30.

³⁰ S. N a c h t s h e i m: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 42.

formy. Nawiązując do Kanta, pisze Lask: „Analogia Kantowskiego zdania będzie przez to brzmiała: forma bez treści jest pusta, treść bez formy jest goła.”³¹ Poznanie jest więc związane przede wszystkim z poznaniem formy i również tutaj dostrzega autor *Logiki filozofii...* analogię do ujęcia Kantowskiego. „Nauka – pisze Emil Lask – o racjonalności formy i irracjonalności materii pokrywa się z Kantowskim stanowiskiem pośrednim [*Mittelstellung*] między racjonalizmem i irracjonalistycznym sensualizmem.”³² Na marginesie warto dodać, że jeszcze ciekawiej przedstawia się spór o istotę „przewrotu kopernikańskiego” Kanta – a wraz z nim spór ze stanowiskiem Emila Laska – z perspektywy neokantyzmu marburskiego. Ernst Cassirer bardzo surowo oceni filozofię Rickerta i Laska, zarzucając temu ostatniemu teorię odbicia, tak mocno przez niego zwalczaną. Odwołując się do wprowadzonego przez Laska rozróżnienia tego, co logicznie-pierwotne, i tego, co logicznie-wtórne, Cassirer napisze wprost: „Wraz z tym sposobem określenia uznaje Lask podstawy »teorii odbicia«, chociaż teorii tej nadaje inny sens.”³³

Nawiązanie do Kanta w filozofii Laska nie oznacza bezkrytycznej interpretacji myśli autora *Krytyki czystego rozumu*, dokonanej z perspektywy filozofii szkoły badeńskiej (pomijając wszelkie różnice w ramach samej szkoły). Lask stwierdza bowiem, że filozofia Kanta nie wskazuje na trzecie, oprócz sfery tego, co zmysłowe i nadzmysłowe, królestwo, a mianowicie królestwo sensu – świat tego, co logiczne³⁴. Kantowska metafizyka, w której zostało wyraźnie rozróżnione to, co zmysłowe, i to, co nadzmysłowe, jest więc – zdaniem autora *Logiki filozofii...* – metafizyką dwóch światów. Właśnie w kontekście Kantowskiego rozwiązania problemu mówi on o całkowitej bezdomności (*Heimatlosigkeit*) tego, co logiczne³⁵. Jednocześnie wskazuje Lask na

³¹ E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 74. U Kanta zaś czytamy: „Myśli bez treści naoczej są puste, dane naoczej bez pojęć – ślepe.” I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. Warszawa 1957, A 51, B 75.

³² E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 80.

³³ E. C a s s i r e r: *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*. „Jahrbücher der Philosophie” 1913, Bd. 1, s. 9.

³⁴ „Er siedelt die Welt des Logischen nicht eigentlich in einem dritten Reich, außerhalb des Sinnlichen wie des Uebersinnlichen, an, sondern er macht sie ganz heimatlos in seiner Zweiweltenmetaphysik.” E. L a s k: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 260.

³⁵ Zob. tamże, s. 261.

tych filozofów, którzy – w jego przekonaniu – prawidłowo podjęli problem kategorii. Są to mianowicie Johann Gottlieb Fichte i Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Przywołując myśl Fichtego, autor *Logiki filozofii...* podkreśla, że spór o ateizm (*Atheismusstreit*) „był właśnie czystym sporem o kategorie, sporem o kategorie konstytutywne dla tego, co nadzmysłowe”³⁶. Co więcej, w jego przekonaniu Fichte okazał się ortodoksyjnym kantystą, przeczącym istnieniu kategorii konstytutywnych dla sfery nadzmysłowej. Lask uważa, że wielkość Krausego polega na przewyżczeniu Kantowskiej metafizyki dwóch światów. Tak jak w odniesieniu do Arystotelesa dokonał tego Plotyn, tak też w stosunku do metafizyki Kanta zasługa przewyżczenia metafizyki dwóch światów przypada Krausemu. Lask jest więc przekonany – a przekonanie to wynika z poszukiwania jedności filozofii – że filozofie Platona, Arystotelesa i Kanta pozbawione są jedności. Równocześnie z postulatem jedności zakorzenionym w sferze tego, co niezmysłowe, łączy kwestię logiki. Autor *Logiki filozofii...* pisze: „Podobnie jak Plotyn ma się do Arystotelesa, tak w teorii kategorii K r a u s e ma się do K a n t a.”³⁷ I dalej stwierdza: „Dokładnie tak samo jak dla Plotyna, kategorie sfery zmysłowej są dla niego tylko skończonymi modyfikacjami kategorii sfery nadzmysłowej.”³⁸

W tym miejscu warto wskazać na dwie wątpliwości, jakie wzbudza koncepcja Laska. Pierwszą, wzmocnioną najnowszymi badaniami nad filozofią Platona, jest uznanie interpretacji Laska za błędną z tego powodu, że odczytuje on Platona jako twórcę teorii dwóch światów. Okazuje się bowiem, że przyjęcie założenia, iż u podstaw teorii dwóch światów leży oddzielenie (*χωρισμός*), czyni niemożliwym zrozumienie relacji idea – zjawisko. Bogdan Dembiński wyjaśnia to w sposób następujący: „Platon wykazuje od razu [...], że podejście takie wyklucza jakąkolwiek dostępność poznawczą idei oraz zjawiska. Staje się bowiem niepojmowalna nie tylko relacja między nimi, lecz przede wszystkim niepojmowalne stają się one same. Stąd też wykluczona zostaje koncepcja, którą można by określić mianem koncepcji »dwu światów«, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z autonomicznym

³⁶ Tamże, s. 264.

³⁷ Tamże, s. 265.

³⁸ „Genau wie für Plotin sind für ihn die Kategorien des Sinnlichen nur verendlichte Modifikationen der Kategorien des Uebersinnlichen.” Tamże, s. 266.

»obszarem« idei, z drugiej zaś – z autonomicznym »światem« zjawisk.³⁹ Dlatego też Giovanni Reale termin „idea” każe rozumieć jako „forma”, dodając: „Platon więc używa słów »idea« i »eidos« przede wszystkim dla oznaczenia tej formy wewnętrznej, tej struktury metafizycznej albo istoty rzeczy, która ma naturę czysto inteligibilną (a jako synonimów używa również terminów *οὐσία*, to znaczy substancja albo istota, a nawet *φύσις* w znaczeniu: natura inteligibilna, najbardziej wewnętrzna rzeczywistość rzeczy).⁴⁰

Druga wątpliwość co do koncepcji Laska wyłania się z interpretacji myśli Platońskiej, jaką dał Hartmann. On również ujmuje myśl Platońską w kontekście oddzielenia. Jednakże wbrew Laskowi i tradycji szkoły marburskiej pisze: „Ten bezowocny pogląd niesłusznie przypisuje się Platonowi, gdy tymczasem nikt nie zwalczał go tak mocno jak on.”⁴¹ W innym zaś miejscu Hartmann stwierdza: „Później w stosunku do Platońskiego ujęcia problemu poznania wywiązała się polemika, w której przodowali zwłaszcza przedstawiciele szkoły Rickerta i Husserla, że takie pojęcie poznania oznaczałoby podwojenie świata, w tym znaczeniu, że świat rzeczy powracałby jeszcze raz w świadomości, w świecie przedstawieniowym (*Vorstellungswelt*).⁴²

Czym jest logika filozofii Emila Laska? Odpowiedź nie jest łatwa, gdyż nie daje on jednej definicji. Andrzej Przyłębski pisze wprost: „[...] nigdzie u Laska nie znajdziemy definicji terminu »logika«, którym się posługuje.”⁴³ Nie oznacza to jednak, że nie wiemy, czym ona jest. Nawiązując do myśli Kanta, Przyłębski stwierdza: „Żądanie logiki przyrodoznawstwa oznacza więc żądanie wykrycia w poznaniu przyrodniczym przeddoświadczeniowych i koniecznych zarazem struktur wiedzytwórczych, siatki kategorii konstytuujących sferę bytu jako taką. Analogicznie należy pojmować próbę budowy logiki filozofii.”⁴⁴

³⁹ B. D e m b i ń s k i: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1997, s. 107.

⁴⁰ G. R e a l e: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E. I. Z i e l i ń s k i. Lublin 1996, s. 89.

⁴¹ N. H a r t m a n n: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A. J. N o r a s. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2000, T. 27–28, s. 25.

⁴² N. H a r t m a n n: *Einführung in die Philosophie*. Hrsg. von K. A u e r b a c h. 2. Aufl. Osnabrück 1952, s. 73. (Tłumaczenie polskie zob. N. H a r t m a n n: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. J. N o r a s. Warszawa 2000, s. 92).

⁴³ A. P r z y ł ę b s k i: *Emila Laska logika filozofii...*, s. 45.

⁴⁴ Tamże, s. 46.

Bez wątpienia logika filozofii wiąże się z rozumieniem przedmiotu poznania w duchu neokantyzmu badeńskiego oraz z próbą ugruntowania obiektywności poznania. Przedmiotem poznania jest to, co niezależne od przebiegów psychicznych i w tym znaczeniu niezależne od podmiotu⁴⁵. Dlatego też kwestia przedmiotu poznania wiąże się ściśle z pojęciem tego, co aprioryczne. Przedmiot poznania jest – jak wyrazi to później Werner Flach – czynnikiem nadającym poznaniu obiektywność i dlatego musi być czymś logicznym⁴⁶. Logika filozofii nie jest więc dyscypliną opisową, lecz logiką konstytutywną. W tym punkcie neokantyzm Laska znajduje element wspólny z fenomenologią Husserla, ponieważ w gruncie rzeczy chodzi o logikę transcendentálną, będącą refleksją, której przedmiotem jest myślenie⁴⁷. W tym sensie jest ona „wyjaśnieniem źródła (Husserl), jest refleksją transcendentálną”⁴⁸. Należy dodać, że zdaniem Laska filozofia podejmuje analizę dwóch sfer: ametafizycznej filozofii obowiązującego i metafizyki sfery nadzmysłowej⁴⁹. W tym rozumieniu logika filozofii oznacza przełamanie filozofii neokantyzmu badeńskiego, ponieważ rozszerza ona zakres filozofii i jej przedmiot o metafizykę. Lask stwierdza bowiem wprost w zakończeniu *Logiki filozofii*...: „Poprzednikami wymaganej w tej rozprawie logiki filozofii mogliby być nazwani tylko reprezentanci teorii kategorii metafizyki, logiki nadzmysłowego obszaru przedmiotowego.”⁵⁰ Teoria kategorii filozofii w ujęciu Laska stanowi *conditio sine qua non* logiki filozofii, aczkolwiek sama logika swoje źródło ma w teorii wartości Lotzego. Ten element łączy obu reprezentantów szkoły badeńskiej – Rickerta i Laska, którzy dążą do transcendentálno-logicznego ugruntowania filozofii. Tym, co wspólne dla szkoły, jest koncepcja wartości Rudolfa Hermanna Lotzego. Jednakże z perspektywy poszukiwanej jedności powstają dwa proble-

⁴⁵ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung*..., s. 101–102.

⁴⁶ W. Flach: *Die Gegenstands- und Aprioritätsproblematik bei H. Rickert, B. Bauch und Nic. Hartmann. Systematische Untersuchungen zur Grundlegungsthematik der reinen Geltungslogik*. Diss. Würzburg 1955, s. 78.

⁴⁷ „Es handelt sich um das Denken, das um sich selbst weiss, d. h. um das, als was und wie es in seinem Grunde ist.” Tamże, s. 74.

⁴⁸ Tamże, s. 75.

⁴⁹ E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*..., s. 270.

⁵⁰ „Als Vorläufer der in dieser Abhandlung geforderten Logik der Philosophie konnten nur Vertreter einer Kategorienlehre der Metaphysik, einer Logik des übersinnlichen Gegenstandsbereiches, genannt werden.” Tamże, s. 268.

my. W koncepcji Rickerta jest to najpierw problem sądu i jego obiektywnej ważności, a później problem ontologii. W koncepcji Laska, który zakładał, że to, co logiczne, to obowiązywanie prawdy⁵¹, zawarta jest krytyka filozofii Platona, Arystotelesa i Kanta. Lask zarzuca Platonowi teorię dwóch światów, Arystotelesowi – teorię dwóch substancji, Kantowi – teorię dwóch metafizyk. Zarzuty te są konsekwencją podzielenia przez Laska badeńskiej koncepcji filozofii, zakładającej systemowe poszukiwanie jedności, a wynikiłe trudności okazały się ceną, jaką musiał zapłacić za jej przyjęcie. Różnica między badeńczykami a Kantem polega więc przede wszystkim na tym, że autor trzech *Krytyk* tej jedności nie poszukiwał.

Nicolai Hartmann swój stosunek do teorii dwóch światów wyłożył w artykule *Metoda systematyczna* z 1912 roku⁵², w którym dokonał analizy metody transcendentalnej. Wskazał na dwa nieporozumienia, a mianowicie nieporozumienie co do systemu oraz co do metody. Jego zdaniem problem sprowadza się do tego, że w filozofii i system, i metoda mają charakter normatywny – tak zaś być nie może. „W świetle krytycznego namysłu – pisze autor – nie istnieje żaden system jako punkt wyjścia, lecz tylko jako cel, jako postulat.”⁵³ System nie jest początkiem, lecz końcem filozoficznego poznania. Koniec ten nigdy nie następuje, ponieważ poznanie filozoficzne nigdy nie ma końca. Takie rozumienie filozofii jest sprzeczne nie tylko z koncepcją neokantyzmu marburskiego i badeńskiego, ale w wielu punktach z najogólniejszym ujęciem jej zadania, jakim powinna być teoria tego, co istnieje. Podobnie sprawa ma się z metodą – czym innym jest bowiem stosowanie metody, czym innym jej poznanie. Dlatego Hartmann mówi o metodzie jako takiej: „Istnienie i działanie metody nie jest więc zależne od tego, czy istnieje świadomość metody, czy też nie.”⁵⁴ Stąd konieczność nieświadomego użycia metody, aby w następstwie tego dojść do jej świadomości; w historii filozofii

⁵¹ Zob. tamże, s. 13.

⁵² N. H a r t m a n n: *Systematische Methode*. In: T e n n e: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958 (pierwotnie opublikowane w: „Logos” 1912, Bd. 3, H. 2). Warto zauważyć, że artykuł poświęcony zagadnieniu metody ukazał się w rok po opublikowaniu przez Laska rozprawy *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, w której wyłożył on podstawy swej teorii dwóch światów.

⁵³ Tamże, s. 23.

⁵⁴ Tamże.

taką sytuację przypomina porównanie świadomości metodologicznej presokratyków ze świadomością metodologiczną Platona i Arystotelesa. Nie sposób zatem – taki jest wniosek – skonstruować metody *a priori* (jakby przed jej użyciem), metodę można bowiem uzyskać tylko z jej zastosowania. Aprioryczność metody musi więc mieć inny charakter: „Nie oznacza ona nic innego jak tylko jej konieczne istnienie jako »warunku« we wszelkim zastosowaniu, tzn. we wszelkim poznaniu, ale nie jest równoznaczna ze świadomością tego istnienia.”⁵⁵ Hartmann dodaje jednak: „Cel badań zmierza koniec końców ku zainteresowaniu systemowemu, tzn. do wyjaśnienia tego, w jakim stopniu systematyczny charakter zawarty jest w samej wątpliwości dotyczącej metody, a mianowicie jak dalece metoda i system są ze sobą związane, wzajemnie się uzupełniają i warunkują, krótko mówiąc – tworzą system metod; później także do określenia, jak dalece w tej współpracy dążą one do idealnego systemu filozofii.”⁵⁶ W konsekwencji Hartmann nie mówi o jednej, ale o trzech uzupełniających się metodach: (a) deskryptywnej, (b) dialektycznej oraz (c) transcendentnej jako tej, która zajmuje pozycję pośrednią, i w duchu filozofii marburskiej dodaje: „Metoda transcendentálna oznacza naturalny punkt wyjścia”⁵⁷.

Metodę transcendentálną wiąże Hartmann z Kantem, zgłaszając jednak pewne zastrzeżenie: „Było ono [pojęcie tego, co transcendentálne – A. J. N.] zbyt mocno związane z nie rozstrzygniętą kwestią idealizmu i realizmu, do której odniósł ją sam Kant.”⁵⁸ Wskazuje zarazem na trudności zinterpretowania, jak rozumiał ją Kant. Hartmann podkreśla, iż zapomniano, że Kant nie chciał charakteryzować tego, co transcendentálne, przez idealizm, lecz raczej idealizm przez to, co transcendentálne; zapomniano – dodaje – o wyraźnym odgraniczeniu Kantowskiego stanowiska od wszelkiego empiryzmu i idealizmu psychologicznego, metafizycznego i subiektywnego; gdyby tak nie było, wówczas musiano by pod pojęciem tego, co transcendentálne, rozumieć subiektywną charakterystykę poznania i jego przedmiotu. Hartmann pyta więc o istotę Kantowskiego transcendentálnizmu i odpowiada: „Kantowi zależało na tym, żeby poznać logiczny charakter

⁵⁵ Tamże, s. 24.

⁵⁶ Tamże, s. 25.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

pryncypiów jako »warunków możliwości« nie tylko doświadczenia, lecz także przedmiotu doświadczenia.”⁵⁹ Nieco dalej zaś stwierdza: „Transcendentalne jest właśnie pryncypium, jeśli jest ono warunkiem możliwości czegoś rzeczywistego. Metoda transcendentalna jest wówczas takim postępowaniem, zgodnie z którym, wychodząc od rzeczywistości przedmiotu, wnioskuje się o warunkach jego możliwości.”⁶⁰ Pisz następnie: „Jednakże w takim rozumieniu metoda transcendentalna nie jest bynajmniej zaczerpnięta wyłącznie z filozofii Kantowskiej. Jest ona raczej wiecznym, gdyż nieuniknionym, elementem wszelkiego myślenia filozoficznego i w pewnym sensie możliwa do nauczania się od każdej filozofii. W gruncie rzeczy bowiem jest ona metodą wszelkiego ustanawiania pryncypiów, a przez to wszelkiego zasadniczego poznania przedmiotu.”⁶¹ Zaraz też pobrzmiewa echo marburskiego pojęcia poznania, kiedy Hartmann stwierdza, że „wszelka filozofia szuka pryncypiów w celu ugruntowania problematycznego jeszcze przedmiotu”⁶². Przedmiotem – dla marburczyków i Hartmanna – jest właśnie to, co niezrozumiałe, niepojęte, coś, czemu brakuje określoności i co istnieje w pełni zagadkowe: jest nim „problem”⁶³.

Dochodzimy do problemu Laska. Hartmann wskazuje na hipotetyczny charakter pryncypiów, pisząc: „Odkrycie tego koniecznie hipotetycznego charakteru wszelkiego tworzenia pryncypiów stanowi filar Platońskiej filozofii.”⁶⁴ Stawia jednak pytanie o to, na czym polega hipotetyczny charakter pryncypium, i odpowiada, że wiąże się on z uwarunkowaniem, które zawiera się w samych pryncypiach filozoficznych. Hartmann wskazuje też na relację między tym, co uwarunkowane, a jego warunkiem, i oczywiście pryncypium rozumie jako relację (szkoła marburska). Pryncypium w poznaniu filozoficznym musi być – utrzymuje autor – odniesione do przedmiotu, musi być

⁵⁹ Tamże, s. 26.

⁶⁰ „Transzendental ist eben ein Prinzip, sofern es die Bedingung der Möglichkeit von etwas Wirklichem ist. Und transzendente Methode ist dann dasjenige Verfahren, nach welchem man, von der Wirklichkeit des Gegenstandes ausgehend, die Bedingungen seiner Möglichkeit erschließt.” Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Zob. tamże.

⁶⁴ Tamże.

zależne od niego: sens Kantowskiej tezy polega na tym, że kategorie muszą mieć zastosowanie do oglądu. W tym kontekście rodzi się problem udziału rzeczy w ideach. „Przez to – pisze Hartmann – pryncypium i przedmiot tworzą nieunikniony dualizm. Nie mogą się one nigdy zbiegać w jedno, ponieważ cały ich sens jest odniesieniem jednego do drugiego. Odniesienie zaś zakłada dystans. [...] Mimo to dualizm ten nie oznacza bynajmniej źródłowego dualizmu; nie tworzy on z filozofii żadnej teorii dwóch światów.”⁶⁵ I dodaje: „Nie istnieje bowiem żadna sfera samych pryncypiów, żadne królestwo istniejących samoistnie idei, żaden *κόσμος νοητός* w sensie czegoś absolutnego, nie pozostającego bez jakiegokolwiek odniesienia. Idee są raczej »tylko w rzeczach«, pryncypia są pryncypiami przedmiotu i tylko »dla« przedmiotu; są jego prawami, jego formami bytu.”⁶⁶ Odrzucenie teorii dwóch światów prowadzi autora do stwierdzenia: „Przedmioty są więc tak samo tylko »przez« pryncypia, jak pryncypia są tylko »dla« przedmiotów.”⁶⁷

Hartmann dostrzega niebezpieczeństwo niewłaściwego rozumienia filozofii Platona i Kanta, które zawiera koncepcja Laska, i sygnalizuje to jeszcze kilka razy. Oto inny fragment z analizowanego tekstu: „Zamysłem Kanta było to, że kategorie mają użytek empiryczny, tzn. mają zastosowanie tylko do przedmiotów doświadczenia, a nie do dowolnego konstrukcyjnego postępowania w pojęciach. Także Platon przestrzegał przed izolowaniem idei od rzeczy; nie można zakładać oddzielenia (*χωρίς*) rzeczy, lecz tylko skuteczność idei dla nich i w nich; w przeciwnym razie otrzymujemy dwa światy, dla których później daremnie poszukuje się uczestnictwa (*μέθεξις*).”⁶⁸ W innym miejscu autor podkreśla, że w Platońskim dialogu *Sofista* mamy do czynienia z przesunięciem akcentu uczestnictwa (*Teilhabe*) rzeczy w ideach na wzajemne uczestnictwo idei. Hartmann interpretuje to jako przesunięcie samego uczestnictwa z wymiaru transcendentalnego do dialektycznego⁶⁹. Do problemu dwóch światów – ale w nieco innym kontekście – autor powraca w pracy z 1923 roku, opublikowanej pierwotnie w księdze jubileuszowej poświęconej Paulowi Nator-

⁶⁵ Tamże, s. 27.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 41.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 55.

powi z okazji jego siedemdziesiątych urodzin⁷⁰. Analizując dotychczasową ontologię, Hartmann zwraca uwagę na błędy występujące w jej rozumieniu, a za jeden z nich uznaje właśnie niewłaściwe pojmowanie uczestnictwa rzeczy w ideach, nazywając to „błędem Platońskim”⁷¹. W artykule z 1923 roku powraca Hartmann do problemu wzajemnego uczestnictwa między ideami i nieco modyfikuje swój pierwotny pogląd⁷². Modyfikacja polega na tym, że – jak pisze – w Platońskim *Parmenidesie* obecny jest „dualizm dwóch światów bez właściwej jakościowej różnicy, podwojenie świata bez właściwego wzbogacenia obrazu świata w treść bądź zrozumiałość”⁷³. Nie jest to jednak równoznaczne z rozumieniem tego podwojenia jako czegoś właściwego; innymi słowy, Hartmann, rozważając problem relacji pryncypium – przedmiot, podtrzymuje swoje dawne stanowisko.

Zagadnienie relacji pryncypium – przedmiot autor rozwija przez wskazanie, że ta relacja istnieje w dwóch porządkach: (a) bytowym i (b) poznawczym. Relacja bytowa ujawnia, że pryncypium jest tym, co warunkuje, przedmiot zaś tym, co uwarunkowane: „Pryncypia są koniecznym założeniem przedmiotu. Są one w stosunku do niego tym, co logicznie wcześniejsze, są *a priori*.”⁷⁴ Na tym właśnie polega transcendentálny sens *a priori*, że nie chodzi o to, co pierwsze w porządku poznawczym, ale o to, co treściowo warunkuje coś innego. Hartmann wyjaśnia: „Doświadczenie i przedmiot doświadczenia nie są identyczne; wszelkie bowiem doświadczenie jest ograniczone i ciągle wykacza poza owo ograniczenie, przedmiot doświadczenia zaś jest dla niego nieskończonym ideałem, jest wiecznym zadaniem, »x«, którego główny ciężar – mianowicie jego całkowitość – wykacza zawsze poza każdorazową granicę doświadczenia.”⁷⁵ Pryncypia mogą i muszą być identyczne dla bytu i myślenia, gdyż są one zarazem warunkami możliwości doświadczenia oraz warunkami możliwości przedmiotów

⁷⁰ N. H a r t m a n n: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia...* (Pierwodruk: *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*. Berlin–Leipzig 1924).

⁷¹ Zob. tamże, s. 281.

⁷² Zob. tamże, s. 280–281.

⁷³ Tamże, s. 281.

⁷⁴ T e n ż e: *Systematische Methode...*, s. 28.

⁷⁵ Tamże.

poznania⁷⁶. Tylko w ten sposób może być w ogóle dane poznanie przedmiotu. Na tej podstawie jednak pryncypia muszą z góry mieć charakter bytowy. Bycie warunkiem to także byt – „prawdziwy byt”. Jeśli przedmiot oznacza byt, o wiele bardziej więc warunek, dzięki któremu on jest. Na tym polega sens Platońskiego *ὄντως ὄν*.

Druga relacja między pryncypium a przedmiotem ma charakter poznawczy. Chodzi o samo rozumienie aprioryzmu i tego, co aprioryczne. To bowiem, co aprioryczne, nie jest nigdy bezpośrednio dane, lecz tylko poszukiwane⁷⁷. Tym, co dane, jest zawsze przedmiot. Rozwijając tę myśl, Hartmann pisze, że przedmiot nie jest dany jako „przedmiot”, tzn. nie jest dany wraz z określeniami, które czynią go dopiero przedmiotem, lecz tylko w formie antycypacji, jako „problem”; nietrudno zauważyć, że jest to kolejny element filozofii marburskiej w Hartmannowskiej doktrynie. „Aby od problemu – pisze autor – dotrzeć do określonego przedmiotu, należy znaleźć w nim to, co odgrywa rolę określającego. To zaś zawsze leży w prawach albo pryncypiach.”⁷⁸ Hartmann podkreśla przy tym, że mamy tu do czynienia z wnioskowaniem redukcyjnym, które przebiega od problemu przedmiotu do warunków przedmiotu. Konieczność wnioskowania redukcyjnego wynika stąd, że przedmiot stanowiący problem jest logicznie późniejszy, a jego warunki są logicznie wcześniejsze. „We wnioskowaniu redukcyjnym posuwa się naprzód wszelkie szukanie pryncypiów, na nim polega istota metody transcendentalnej.”⁷⁹

„Oba odniesienia między pryncypium a przedmiotem [tj. bytowe i poznawcze – A. J. N.] tworzą więc nierozzerwalną korelację.”⁸⁰ Dzieje się tak dlatego, że zadaniem filozofii jest badanie pryncypiów⁸¹. Różnica dotyczy tylko dostępności pryncypiów. W pytaniu o pryncypia chodzi zawsze o najwyższe pryncypia, ponad które nie można już wnioskować. „Tylko bowiem tam, gdzie chodzi o »pierwsze pryncy-

⁷⁶ Zob. Kantowska najwyższa zasada syntetycznych sądów *a priori*, która brzmi: „[...] warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*.” I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, A 158, B 197.

⁷⁷ N. H a r t m a n n: *Systematische Methode...*, s. 28.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 29.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Zob. tamże, s. 30.

pia» (*ἀρχαί* w ścisłym znaczeniu), wnioskowanie redukcyjne jest metodycznie skierowane do siebie samego, jest jedynym dostępem do pryncypiów. I w tej jedyności wnioskowania redukcyjnego leży to, co specyficzne dla metody transcendentalnej jako czysto filozoficznego postępowania.⁸² Na koniec Hartmann wskazuje, zgodnie z duchem artykułu *Systematische Methode*, na błędność teorii dwóch światów i podsumowuje: „Metoda transcendentalna pokazała przecież, że oderwanie sfery pryncypiów jest niemożliwe, że pryncypia w ogóle mają tylko sens w ich odniesieniu do przedmiotu.”⁸³

Reasumując, chciałbym podkreślić trzy kwestie.

1. Teoria dwóch światów jest nie tyle pomysłem Laska, choć to on sam ukuł ten termin, ile konsekwencją doktryny szkoły badeńskiej. Chodzi tu o przedmiot i metodę. Przedmiot opisuje Heinrich Rickert. Jest nim w istocie to, co niemożliwe i obowiązujące zarazem, w przeciwieństwie do tego, co metafizyczne i ponadzmysłowe⁸⁴. Nawiązując do dokonanego przez Rickerta podziału, Lask stwierdza: „[...] w ogóle o teorii dwóch światów można mówić wtedy, gdy obok bytu zmysłowego istnieje jakiegokolwiek minimum niebytu. Teorią dwóch światów jest już przecież każdy światopogląd, w którym w jakimkolwiek miejscu – bądź to w spekulacji teoretycznej, bądź jakiegokolwiek innej – zostaje przełamany ścisły naturalizm i sensualizm, od którego zostaje odróżnione wszelkie obowiązywanie, wartość, sens i znaczenie zaprzeczające sensualistycznemu nihilizmowi, którego ponadto prawie nigdy nie można stwierdzić w imponującej czystości i ścisłości.”⁸⁵

W kwestii metody natomiast ujawnia się wspomniana już na wstępie trudność. Według Platona „drugie żeglowanie” pozwala dotrzeć do idei, ale jednocześnie wiąże się z oglądem intelektualnym. Ten zaś charakterystyczny jest dla idealizmu niemieckiego. Lask natomiast odrzucił ogląd intelektualny i dlatego musiał ugruntować filozofię na drodze formalnej.

2. Hartmann inaczej niż Lask interpretował teorię dwóch światów. Jego myśl o teorii dwóch światów ewoluowała. Wiąże się to ści-

⁸² Tamże, s. 31.

⁸³ „Die transzendente Methode zeigte doch, daß eine Loslösung der Prinzipien-sphäre unmöglich ist, und daß Prinzipien überhaupt nur in ihrer Beziehung zum Gegenstande Sinn haben.” Tamże, s. 41.

⁸⁴ Zob. E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre...*, s. 13.

⁸⁵ Tamże, s. 15.

śle z jego rozumieniem wartości, odmiennym od ujęcia wartości charakterystycznego dla szkoły badeńskiej⁸⁶. Pierwotnie odrzucał teorię dwóch światów, ale jednak w pierwszym wydaniu swojej *Ethik* mówi o istniejącym autonomicznie królestwie wartości⁸⁷, by potem przez całe życie wycofywać się z tej tezy i wskazywać na ścisły związek sfery bytu idealnego ze sferą bytu realnego. To wycofywanie się jest wszakże wielce problematyczne, wiąże się bowiem z jednym – niezwykle istotnym, choć przez samego Hartmanna nie uwyrażnianym – zastrzeżeniem: co kryje termin „teoria dwóch światów”? Tym, co zasadniczo różni obu filozofów w kwestii rozumienia teorii dwóch światów, jest ujęcie jej w różnych perspektywach: Lask w perspektywie teorio-poznawczej, Hartmann – nie tylko teoriopoznawczej, lecz także ontologicznej. Można więc powiedzieć, że Lask nie przekroczył obszaru zainteresowań poznawczych.

3. Konfrontując koncepcje Laska i Hartmanna, nie sposób nie przypomnieć teorii Karla Poppera, mówiącej, że Platon jest twórcą trzeciego świata. Popper napisał: „Platoński świat idei lub form [...] był to obiektywny autonomiczny trzeci świat, który istniał obok świata fizycznego i świata umysłu subiektywnego.”⁸⁸ W kontekście Popperowskiej interpretacji Platona można śmiało rzec, że zarówno interpretacja Laska, jak i interpretacja Hartmanna znajdują uzasadnienie w tekstach Platona.

⁸⁶ Zob. A. J. N o r a s: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998, s. 34–35.

⁸⁷ Hartmann pisze: „Der Satz, daß Werte ein ideales Ansichsein haben, ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Ethik. Er besagt mehr als die bloße Apriorität der Wertschau und die Absolutheit der geschauten Werte. Er besagt, daß es e i n f ü r s i c h b e s t e h e n d e s R e i c h d e r W e r t e gibt, einen echtes *κόσμος νοητός*, der ebenso jenseits der Wirklichkeit, wie jenseits des Bewußtseins besteht.” N. H a r t m a n n: *Ethik*. Berlin–Leipzig 1926, s. 140.

⁸⁸ K. R. P o p p e r: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. Tłum. A. C h m i e l e w s k i. Warszawa 1992, s. 208. Por. tamże, s. 213.